این کتاب مستطابیست

مجموعهٔ مشتمل بر دو رسالهٔ مختصر در حقیقت مذهب اسمٰعیلیه

یعنی

هفت باب بابا سیّدنا

و

مطلوب المؤمنین

بسعی اقل العباد

ایوانف

در مطبع مظفری مقیم بندر بمبئی

بتاریخ سنه ۱۳۵۲ هجری نبوی مطابق سنه ۱۹۳۳ عیسوی بطبع رسید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

امّا بعدؐ این مجموعہ مشتمل است بر دو رسالہٴ مختصر کہ تخمیناً
ہفت صد سال قبل تصنیف شدہ و تا بحال بزیور طبع نرسیدہ
اوّل کتاب ہفت باب بابا سیّدنا' این
رسالہ اگرچہ باسم بابا سیّدنا یعنی حضرت حسن بن الصبّاح قدّس
اللہ سرّہ نسبت دارد و لیکن از تصنیفات آن بزرگوار نیست
و اگرچہ مصنّفِ حقیقیش نام خودش را ذکر نکردہ ولی از آخر
کتاب مذکور است کہ تاریخ تصنیفش سنہ ۱۲۱ ملک شاہی
یعنی جلالی است کہ مطابق سنہ ۵۹۶ یا ۵۹۷ ہجری
نبوی و سنہ ۱۱۹۹ یا ۱۲۰۰ مسیحی است' و وفات بابا سیّدنا

در ربیع الآخر سنه ۵۱۸ هجری بود و از اینجا معلوم میشود که کتاب هفت باب تقریباً هشتاد سال بعد از وفاتش نوشته شد، ظاهراً سبب تسمیه این کتاب بهفت باب باباسیدنا آن بود که درضمن او بعضی از اقوال واحکام آن بزرگوار منقول است، ثانی کتاب مطلوب المؤمنین از تصنیفات علامه خواجه نصیرالدین محمد الطوسی که مصنف کتاب اخلاق ناصری و کتابهای دیگر مشهور است و بتاریخ ۱۸ ذی الحجه سنه ۶۷۲ھ در بغداد وفات یافت، در تواریخ مذکور است که خواجۂ طوسی در اوائل حال درخدمت محتشم یعنی نائب الحکومه در قائن قهستان بود و چند کتاب درحقیقت مذهب فرقۂ ناجیۂ اسمٰعیلیه تصنیف نمود مثلاً کتاب روضة التسلیم وغیره و کتاب اخلاق ناصری هم باسم محتشم مذکور که نامش ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور بود تصنیف شد و بعد از مدتی خواجۂ طوسی بخدمت مولانا رکن الدین خورشاه به الموت آمد و وقتی که هولاکوخان قلعه جات اسمٰعیلیه را محاصره نمود وضبط کرد خواجۂ طوسی اظهار مذهب اثنا عشری نمود و درخدمت هولاکو آمد، وحقیقت حال هنوز معلوم نیست ولی امکان دارد که نصیرالدین طوسی اصلاً وتولداً اسمٰعیلی بود ولیکن چون قضای بی اطمینان کارش را تنگ آورد ناچار بطریق کتمان وتقیه پیش مردم از مذهب آبا واجداد تبرا نمود والله اعلم

هفت باب بابا سیّدنا

بسم الله الرحمن الرحیم

امّا بعد این کلمات چند تحریر افتاد در معنی مطلب آنکه غرض از گفتن این دیوان مبارک حمد و ثنای مولانا جلّ قدره است، و الّا این کمترین بنده کانرا چه حد بوده است از گفتن این کلمات چندیکه نثر است، همان غرض است تا خوانندگان وقوف یابند از این هفت باب و از فائده بی نصیب نباشند ان شاء الله تعالیٰ

فهرست هفت باب این است باب اوّل در معنی آنکه خلق
۲ دُبهم و پنداشت خود را بخدای میدارند باب دویم در معنی آنکه عزّ و علا بصورت خاص خود درین عالم ظهوری دارد که مردم را بدین صورت عزیز کرده است باب سیم در معنی آنکه در دُور ما آن شخص مبارک کیست و در کجا نشیند و چه نام دارد باب چهارم در معنی باز نمودن عالم جسمانی و چگونگیٔ آن باب پنجم در معنی باز نمودن عالم روحانی و صفت

اہل تضادّ و اہل ترتّب و اہل وحدت **باب ششم** در معنی
نظم کردن این دیوان و حمد و ثنای خداوند لذکره السجود والتسبیح غرض
کلی خود این باب است **باب ہفتم** در معنی تاریخ و چگونگی احوال
آن واللّٰہ اعلم،

باب اوّل در معنی آنکہ خلق و وہم و خیال و پنداشت خود را خدا
میدارند، و در ہمہ روی زمین از گذشت قائیان کہ محققان روزگار اند و خدا
شناسی کہ اصل دین است و ہم خویشتن را پیشوای خود کردہ اند و میداند
و مقتدای خویشتن کردہ اند و بر سر آن مناظرہ میکنند و کینہ و تعصّب ۳۰
میورزند چنانکہ بعضی بعدمش نسبت میکنند و گویند خدای سر ندارد
و گوش و چشم ندارد و زبان ندارد و دست و پا و غیرہم ندارد و یک
یک از ینہا بر میشمارند کہ فلان ندارد و بعداً ہم ندارد و ازین ہمہ
منزّہ است، آنکہ چنین خداشناس باشند اینہا از جملۂ باطلان باشند
و بعضی دیگر بصفات مانند کنند و گویند بر آسمان است یا بر عرش یا
بر فرش است یا چنین یا چنان است، ایشان از جملۂ متشبّہان
باشند، و حال از آن گروہ پیشین باید پرسید کہ یک مرد دیلمی در
اصفہان با یکی از ایشان مناظرہ میداشت و طرف مقابل او در خداشناسی
تعطیل میکرد و میگفت کہ خدا فلان بعداً ندارد و آن مرد دیلمی اصفہانی را

در جواب میگوید که ای فلانی این که تو میگوئی خربزه دانه یا هندوانه
میباشد نه خدای باشد، خداوندرا از فضل باید دید و هر دو گروه درین
مقر اند که عقل و وهم و خیال و فکر و اندیشه و پنداشت خود خلق هرچه
از خلق زاید خدا یرا شواند شناخت و بخدای نرسند و میدانند
که هیچ پیشوای دیگر نیست الا وهم و پنداشت خود خلق که در قرآن
فرموده که قوله تعالیٰ یَقُولُونَ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا کَبِیرًا[1] وبقول خویشتن
خدا ناشناس باشند و به نزدیک همهٔ آدمیان روشن است که خدا
ناشناس کافر است وجای کافر دردوزخ است، پس بحکم این
مقدمات از گذشت ازین جماعتِ محققه سائرین کافر اند و دوزخی اند،

و بعد یک روزی مرا در قزوین با مردی مجادله میرفت و در آن
نزدیکی شخصی بود که در سلکِ جماعتِ قائمه در آمده بود و در باب بهشت
وجان و خداوند سخن میرفت، من نخست با آن مردِ درست صحبت داشتم
که این بهشت وجان که تو میگوئی و اسم تست و وهم هیچ نباشد،
مردِ روشن دلی بود زود دریافت جواب گفت چنین است
و بعد من گفتم جاییکه در بهشت نیست نزدِ خدا نیست آن مرد چون
این سخن بشنود یک ساعت به تعجب در من نگاه کرد و پس

---

[1] آیه ۴۵ از سوره الاسرٰی (XVII)

چشم خود را پر آب کرد و برفت و هیچ سخن نگفت، و بعد از یک
هفته باز آمد و بر دست مولانا پیش من از قائمیان گردید و گفت
اگر این دین بر حق نیستی بر دست چون توئی این سخن نه راندی، ۵
و در خداپرستی روی به جسم از اجسام کنند مثلاً با آسمان
یا خورشید و ماه و کواکب یا با آتش خانه از خانهای عالم چنانکه معروف
و مشهور است آن رامیان خود و خدا واسطه سازند و چنان پندارند
که با آن قبله بخدا خواهند رسید، از این جهت میفرماید أُولَٰئِكَ[1]
كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا[2]، در این حال خردمندان باید که
درین معنی تفکّر و تأمّل بکنند کسی را در خداشناسی که اصل دین است
و هم پنداشت راه بر باشد و در خداپرستی که فرع دین است سنگ
و دار و درخت وغیره را هم بواسطه قبله سازند، چون بخداوند برسند
یا چه طور خدا را توان شناخت، حضرت مولانا بدور دارد از جمله بندگان
خود بمنّته و کرم وجوده، امّا این جماعت ناجیه که قائمیان اند و محققان
وقت اند دست در دامن خداوند زمان خویشتن زده اند تا قائم القیامة
که علی ذکره السجود والتسبیح جاودان ناجی اند و حال در باب دویم آنحضرت
عزّ و علا توفیق دهد جزوی گفته خواهد شد انشاء الله تعالیٰ

---

[1] آیهٔ ۱۷۸ از سورهٔ الاعراف (۱۱۷) [2] آخرش از آیهٔ ۴۶ از سورهٔ الفرقان (۲۷x)

باب دویم در معنی و بیان آنکه عزّ و علا بصورت خویشتن

مثـ ابد الآبدین بدین عالم ظهوری دارد که مردم را بدان صورت عزیز کرده است و همهٔ انبیا و اولیا اشارت بمردی کرده اند که عزّ و علا در میان خلق بصورت مردی باشد، این صورت خاص اوست چنانکه در کلام میفرماید[1] اِنَّ اللهَ اصْطَفٰی آدَمَ وَ نُوحًا و[2] خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِه و در جای دیگر فرمود که[3] اِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَةِ الرَّحْمٰنِ، و دیگر دلیل آنست که عزّ و علا را محقّقان مولانا خوانند و اشارت بمردی کنند و این نام را اسم اعظم خدای دانند چنانچه نصّ قرآن بدرستیٔ این سخن گواه است بر زبان مبارک حضرت رسول وارد شده که میفرماید[4] رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا اَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَی الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ، و در جای دیگر فرموده[5] قُلْ لَّنْ يُّصِيْبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا جای دیگر فرمود[6] ذٰلِكَ بِاَنَّ اللهَ مَوْلَی الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَاَنَّ الْكَافِرِيْنَ لَا مَوْلٰی لَهُمْ

مـ۷ـ در قرآن آیاتیکه نام مولانا در او هست بسیار است که باز باید

---

[1] آیه ۳۰ از سوره آل عمران (III) [2] این عبارت در قرآن موجود نیست [3] اینهم در قرآن نیست

[4] آیهٔ آخر (۲۸۶) از سورهٔ البقره (II) [5] آیهٔ ۵۱ از سورهٔ التوبه (IX)

[6] آیهٔ ۱۲ از سورهٔ محمد (XLVII)

طلبید و هزار و یک نام خداوندی و نُود و نُه نام معروف و مشهور است
که نام حضرت مولانا نام خداوند تبارک و تعالیٰ هست، مولانا یعنی
خداوند ما و دیگر آنکه مولانا را امام خوانده اند در قرآن میفرماید[1] یَوْمَ
نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِم، و دیگر فرموده[2] وَكُلَّ شَيْءٍ اَحْصَيْنَاهُ
فِي اِمَامٍ مُبِيْنٍ، و نام امام هم در قرآن بسیار است که دلیل میکند
که نام امام هم نام خداست، و در حدیث هم حضرت رسول میفرماید لَوْ
خَلَتِ الاَرْضُ مِنْ اِمَامٍ سَاعَةً لَمَادَتْ بِاَهْلِهَا، و در جای دیگر
فرموده مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مَيْتَةً
جَاهِلِيَّةً وَالْجَاهِلُ فِى النَّارِ، یعنی اگر امام زمان ساعتی نباشد
هر آینه جهان و اهل جهان را وجودی نباشد، و در حدیث دیگر
فرموده اند که هر که بمیرد و امام زمان خود را ندانسته باشد مرگ او مرگ
جاهلان باشد و جای جاهلان آتش دوزخ است، اگر نام امام نام خداوند
تعالیٰ نبودی چرا هر که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد در دوزخ رود،
وقتی که شخصی از مولانا زین العابدین پرسید که معرفت
خداوند تعالیٰ چیست جواب فرمودند که قول امام علیه السلام معرفة
الله بمعرفة امام زمانهم الّذی یجب علیه الطاعة، و در عوام هم

۸

[1] آیهٔ ۷۳ از سوره الاسری (XVII) [2] آیهٔ ۱۱ از سورهٔ یٰسین (XXXVI)

معروف

معروف است که امام نام خداوند است که در هزار و یک نام خدا
نُوُدُونُهٔ نام عزّ و علا بباید دانست و مؤمن و موقن و مهیمن
هم نام خداوند تعالیٰ ست که خوب معروف است و بشرح حاجت نیست،
و نقل است در میان عامّه که پیغمبر علیه السّلام فرمودند که
در عرفات خدای را دیدم که بالای شتری نشسته بود و قطیفهٔ سفیدی
بر سر انداخته، و سائر همه اشارت بردی کرده اند و بشارت بدو
داده اند چنانکه آدم و امّتش را صابیه خوانند و گویند ملک
شولیم بقیامت بباید و حکم بکند و اسرار آلهی که در دوْر شریعت
انبیا پوشیده داشته بودند آشکارا کند، و مولانا را در عهد و دوْرِ
آدم ملک شولیم خوانند و آن همه گفت و حکایت ابلیس در دوْرِ
ملک شولیم بوده است،

و در عهد حضرت نوح اسم مبارکش را ملک یزداق
خوانده اند و امتّش را براهیمه گویند و آن حکایتهای طوفان
و درخواست نوح تا امّتش غرق بشود با ملک یزداق رفته است
که میفرماید رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا[1] چون دعای
نوح مستجاب کرد بفرمود تا دوْرِ شریعت آشکارا کند تا همه را بدان

[1] آیهٔ ۲۷ ازسورهٔ نوح (LXXI)

ظاهر

ظاہرِ شریعت غرق کند و آنانکه نابینا بودند غرق شدند الا ماشاء اللہ، پس از اہل شریعت و قیامت با نوح در آن کشتی نجات نماندند همچنانکه امروز امت نوح میگویند که ملک یزدان بقیامت باز آید و حکم قیامت را او بکند و اہل دوزخ را بدوزخ و اہل بہشت را به بہشت بفرستد،

و در عہد حضرت ابراہیم علیہ السلام مولانا را ملک السلام خوانده اند و آن حکایتهای حضرت ابراہیم و منجنیق و رفتن در آتش با ملک السلام رفته است،

و در دَوْرِ حضرت موسی علیہ السلام مولانا را ذوالقرنین گفته اند و آن نوری که حضرت موسی در آن شب بر آن درخت دیده است تأویل تاریکی آن شب ظاہر شریعت است و باطن طریقت و تأویل درخت شخصِ مرد است و نور و رحمت وحدت و یکانگی مولاناست، و بعضی روایت است که حکایت حضرت موسی در آن شب با مولانا ذوالقرنین بود و مولانا را بدید و حکایت طور سینا و خضر و آبِ حیات و آن همه حکایتها با مولانا ذوالقرنین بوده است و امت موسی را جهودان خوانند و دجالش را فرعون و موسی را مولانا شنبه خوانده اند و حکمِ قیامت را شنبه گویند آسمان و

زمین

زمین ازجا بشود و حکم قیامت ازجا نشود یعنی شریعت و حکمش که
صاحب شریعتان کرده اند ازجا خواهد شد و قائم قیامت و حکمش
ازجا نشود و هم موسی و امتش مولانا را مسیحا گویند و میگویند
مسیحا بقیامت بیاید وحق را از باطل جدا کند و جملهٔ خلق را برانگیزاند
وحکم براستی کند و هرکس را بحق خویشتن برساند،

۱۱ و در دَورِ عیسی مولانا را معدّ خوانند، بابا سیّدنا
قدس سرّه فرموده است که حضرتِ عیسی خواسته بود که مولانا
معدّ را ببیند نگذاشته اند ازاین جهت امتّش را ترسا خوانده اند،
و در عهد حضرتِ عیسی دجّال بسیار بود که اطاعت امر و فرمان او
نکرده اند وحضرت عیسی میگوید که من پسر یگانهٔ خدایم اگر چنین است
پس باید که پدر او مردی باشد و گوید من بقیامت باز آیم و کار پدر خود
را آشکارا کنم و گوید در قیامت چه کار ها خواهم کرد یعنی مولانا
قائم القیامة را بخلق نمایم، و قوم او را یعنی امّتِ او را ترسایان گویند
و ایشان گویند آنچه حضرت عیسی در دَورِ شریعت بجزوی بکرد یعنی
مرده را زنده کرد چون بدَورِ قیامت بیاید بکلّی بکند یعنی جمله خلق را
زنده گرداند و حکم قیامت را تمام بانجام رساند و یاور پدر خود
باشد و مسلمانان هم برین مطلب خود معترّند و گویند که

حضرت

حضرت عیسی در دورِ قیامت خود ظهور خواهد کرد و چهل سال ۱۲ؔ
پادشاهی کند و در میان خلق براستی حکم خواهد کرد چنانکه گرگ
و میش باهم آب بخورند یعنی حق و باطل و ظاهر و باطن هر
دو یکی کردند؛

و حضرت محمدؐ مصطفی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم میگوید که
امّتان من بعد از وفات من بهفتاد و سه گروه شوند هفتاد و
دو هالک و دوزخی و یکی ناجی و رستگار؛ از آن جمله سنّی
گوید که بزرگان ما میگویند از میان خلق چهار هزار مرد برگزیده
ایم و از چهار هزار چهار صد و از چهار صد چهل و از چهل چهار
و از چهار یکی و گوید آن یکی قُطب است و این جهان برای او بر
پاست که یک لحظه جهان بی او نباشد و عالم را بی او وجودی نه
بماند؛ و شیعیان مولانا را قائم القیامۃ گویند بعضی مَلِک السّلام
نام برند و بعضی محمّد مهدی نیز گویند و بعضی گویند محمد بن حسن
عسکری از غار بیرون خواهد آمد و بعضی بر محمّدِ حنفیّہ بندند که
اوست و بعضی گویند هنوز در شکم مادر است؛ هر کس برأی
و قیاس خود چیزی میگویند و قائمیان که محقّقان روزگار اند
مولانا را قائم القیامۃ گویند و مولانا ملک السّلام را امام مستقر

۱۳۰ وخداوند زمان میگویند، مقصود یک کس است،

و مردم هندوستان که ایشانرا هنود مینامند و بُت بسازند

یکی را نام نارن خوانند ویکی را سائین گویند،

امّا محقّقان روزگار یقین کرده اند و گویند فلان کس است

از آنجا که کدورت خلق وضعف بندگی در میان جماعت محقّقه روزگار

است، اشارت بروی کرده اندکه این مردِ موعود است، وبعضی گویند

مستور وغائب است وازین سبب است که میان این دو طائفه

عداوت است بحول وقوّتِ مولانا علی ذکره التّحِیّةُ والتّسبیح

آنچه درین معنی توفیق یابد درباب سیوم گفته شود ان شاء الله تعالی

باب سیوم

درمعنیِ آنکه درین دَوْر آن شخص کیست و درکجا نشیند وچه نام دارد،

و درمیان عامّه وخاصّه معروف است که پیغمبر اشارت

قائم القیامة بمولانا علیؑ ابن ابی طالب کرده است چون ازحضرت

رسولؐ پرسیدند که قائم القیامة چه کس باشد فرمودند هَلْ هُوَ

علیؑ ابن ابی طالب، چون جای دیگر هم ازو پرسیدند فرمودند

هُوَ خَصَیْتُ خاصِفَ النَّعْلِ چون باز دیدند که حضرت مولانا

صلوات الله علیه، نعلینِ خویش را برهم نهاده بود و راست

میکرد

میکرد، و دعای پیغمبر در روز غدیر خم و آیتهای قرآن ۱۴
که در حق او وارد شده است بیان فرمودند مشهور است که روزی شکند
علیه اللعنة یعنی آن سگ ملعون گریبان مبارک مولانا علی را
گرفته بود و به بیعت اولی میبرد وسلمان گفت ای فلان آن کیست
که تو در حق او غلو میکنی و اکنون بدین ذلیلی اش میبری وسلمان
را طاقت نماند وگفت که این شخص راکه تو بدین ذلیلی اش میبری
اگر بخواهد که این را بر آن زند و آن را برین میتواند، اشارت بزمین
و آسمان کرد، و در آن وقت حضرت مولانا در وی نگریست و فرمود
نه هرچه بدانند بگویند،

و مطلب دیگر لبیک زدن عبد الله سبا بخدائی مولانا
علی مشهور است که مولانا علی فرمودند تا آتش آوردند و ایشان را
فرمودند ازین گفتن برگردید واگرنه همه را بسوزانم ایشان گفته اند
چه ازین مطلب بهتر که ذات ما همه توئی این دوئی که در میان ما حائل
است یکی شود چونکه همه تو بوده و توخواهی بودن بسوزان، پس فرمودند
تا آتش در روی ایشان مالیدند تا باضافهٔ چشم خلق بسوختند
آنکه روز دیگر ایشانرا در بازار بصره دیدند که نان میخریدند و این ۱۵
مطلب بخدمت مولانا عرض کردند،

مولانا در فضل مبارک میفرماید که هر کس که چنین کند
بسا باشد که در خون خود تصرف کند و هر کس که در خون خود تصرف
کند از ملعونی آن کس باشد

و دیگر عبدالله عباس روایت میکند که عمقیت انسان
بشل علی ابن ابی طالب آنکه میگوید که من روی خدایم و من پهلوی
خدایم و من افراشته ام آسمانها را و من گسترانیدم زمینها را
و از این سمت سخنان بسیار است و آنکه میگوید که من دست
خدایم و دست در آتش کنم و بندگان خویش را از آتش بیرون
آورم و دشمنان را در آتش بگذارم پس آتش را بگویم اینها
مرا و آنها ترا

و آنکه حضرت پیغمبر علیه السلام میفرماید که قاسم النار
و الجنة کیست گویند علی ابن ابی طالب است و در جای دیگر
فرموده معنی او این است که در روز قیامت هر چند ملائکه و جن
و انس جمع شوند و خواهند که علم قیامت را بردارند شواهند
برداشت و در آن وقت علی ابن ابی طالب بیاید و علم قیامت را
بردارد و از این نوع دلیل بسیار است که مولانا قائم القیامة
خواهند بود

و

نمبر (۱)

وبالای همه امامان مولانا علیؑ است واوست که اورا مبدؑ
ومعاد نیست ونهایت وبدایت ندارد   امّا باضافهٔ خلق گاهی
پسر مینماید وگاهی نبیره وگاهی پیر ووقتی جوان ووقتی درشکم   ۱۸ء
مادر ووقتی کودک ووقتی پادشاه وگاهی گدا ووقتی غنی ووقتی فقیر
وگاهی مال دار   ووقتی درویش ووقتی مقهور ووقتی غفور ووقتی رحیم
این همه بچشم خلق چنین مینماید تا خلق را وجودی بماند وبحکم
امام زمان امروز وفردا نماید وپیش ازاین بهزار سال چنین مردی
بوده اکنون هم باید او باشد وهست وخواهد بود٬ واین همه بحکم
زمان چنین نماید وبحکم مکان وقتی درمشرق ووقتی درمغرب
ووقتی درجنوب ووقتی درشمال گاهی درین شهر ووقتی درآن شهر
این همه یک مرداست که خلق می بیند٬ اکنون مولانا علی در
خطبهٔ بیفسر باید که درمصر منبر نهم ودمشق رابگیرم وخورد کردانم٬
یعنی کردن کشان راکردن بزنم، بعد ازآن بغزای دیار دیلمان
رَوَم چون بنواحی آن برسم کوهها راپست کنم ودرختان از
بیخ برکنم٬ واین خواست عزّ وعلا دراین بوده است یعنی درآن
دیار ظهور کنم وآن دیار رامسلم کنم ومردم آن نواحی رابطاعت
وعبادت خویش درآورم وازآنجا بغزای دیار هندوستان رَوَم

ودر

١٧ و در فصل مبارک می فرماید که مردی از مولانا پرسید
که شما باز خواهید آمد و این کارها را خواهی کرد، چون آن مرد زباندان
نبود بر مولانا یعنی جاهل بود مولانا حرف او را کردانید و تندی در میان
آورد و مولانا او را گفت من نیایم یکی از فرزندان من بیاید این
کارها کند چنان باشد که من کرده باشم، تا آنکه مولانا لذکره
السلام مهدی از کنار مغرب ظهور کرد و بمصر آمد و منبر بغداد
و دمشق را بگرفت و گردن کشان را گردن بشکست، و مولانا
مصطفی نزار لذکره السجود و التسبیح با فرزندان شان سلطنت
و پادشاهی در مصر ظهور داشت چنانکه عزّ و علا در خطبه فرموده است
که پیغمبر میگوید در روز قیامت چشمهٔ آفتاب نخست از مغرب بر خواهد
آمد و میان آسمان رسد و از آنجا باز گردد و در مغرب فرو شود
و از مشرق بر آید، و هر جائیکه ذکر خورشید قیامت برند این عبارت
باشد، آن بود که مولانا از مغرب ظهور کرد و همه جا را گرفت تا بحلوان
بغداد که میان عالم است تحت تصرف خویش در آورده و بعد از
آن بموجب تقاضای وقت باز در مغرب مستور شد

و پیش از این باب آمده که جمله امامان خود مولانا علی اند
١٨ و خواهند بود و در جملهٔ فصل مبارک بر معانی این مقدم است

و در خطبهٔ پیغمبر آید که مثلِ ما با امامان است عشرِ اوّل دلیل است
بر اوصیا چنانکه از مولانا علی تا تقی احمد امامان را وصی خوانند از این
سبب مولانا امام محمّد باقر علیه السلام فرمود به جابر جعفی که از وقت
وصی اوصیا اند عشرِ ثانی دلیل است بر امامان که شخصِ وحدت
را از یازدهم تا بیستم امام خوانند از مولانا مهدی که یازدهم امام
بود تا مولانا نزار که نوزدهم یا بیستم امام بود، و عشرِ آخرین دلیل است
بر قائمان واز بیست و یکم تا خداوند مولانا علی ذکره السجود والتسبیح
تا سی امام شخصِ وحدت را هم امام خوانند
وعبارت خطبهٔ مبارک باز باید دیدن اکنون چون مولانا علی
پیغمبر آید که در مصر منبر نهم نهاد و دمشق را بگیرم بگرفت وبعد از
آن بدیلمان بروم برفت، اما چشم میباید داشت که خود را نبیند
و تا او را بتواند دید، و سخنِ عترت و علا خلاف نیست، دیگر چون صور
قیامت بدو کرّت دمند از دیلمان دمیدند، و دعوتِ قیامت که خورشید
دوّره است هم از آنجا بدرخشید و چشمهٔ خورشید که جای دیگر چون تو اند
بود هم آنجا باشد و در هیچ شهر روشنائی پنهان نشده است
این چنان باشد که کسی گوید چشمهٔ خورشید فلک در زمین است
و از گل خویش گسسته این سخن محال باشد و هیچ خردمند

قبول

قبول نکند، چون بحکم ظاهر نور از خورشید فلک که جسم از اجسام است گسسته و جدا محال باشد و بحکم قیامت نور خورشید که دعوت مبارک اوست گسسته و جدا محال باشد بلکه از جملهٔ محالات است واین محال جزوی مجازی باشد وآن محالِ کلّیِ حقیقی است

و دیگر آنکه حکم شریعت مشترک است میان خدا وخلق وحکم قیامت بخدای عزّ وجلّ خاص است وخلق را بخدائی از کونِ قیامت شریکی نرسد بلکه خود را از آن کون نشان و وجود نیست، پس محال باشد که در دَوْرِ شریعت در بیشتر اوقات مستور باشد و در دَوْرِ قیامت آشکارا و حاکم میان اوّلین وآخرین است

دیگر آنکه پیغمبر علیه السّلام فرموده اَلْقَزْوِینُ بابُ الْجَنَّةِ یعنی قزوین دری باشد از درهای بهشت، چون قزوین درگاهِ دیلمان باشد پس واجب است که دیلمان بهشت باشد، مطلب ۲۰ همه خلقِ عالم بر این معترّ اند که خداوند تعالیٰ نیکان را در بهشت بَرَد و بدان را بدوزخ اندازد، پس محال باشد که حضرت مولانا نیکان را در بهشت بگذارد و میان بدان در دوزخ رَوَد و در گوشهٔ پنهان شود اللّٰهُمَّ عافِنا مِن بَلاءِ الدُّنْیا وعَذابِ الآخِرةِ بلکه خود گفته اند که خدا یرا بهشتیان در بهشت بینند

و دوزخیان در دوزخ

و دیگر دلیل آنکه دَورِ قیامت که پیش از آدم بود تا به این دم باقیست که دراو ایم اگرچه قیامت همیشگی باشد امّا باضافهٔ شریعت گردیده است همه نیکان اشارت به حجّت اکبر کرده اند و باز بشارت داده اند و گفته اند حجّت و قائم بدان محل باشند که اوصیا و اولیا و انبیا و اولوالعزم با جمیع مؤمنان بر این مقر اند

حضرت بابا سیّدنا حسن صبّاح قدّس سرّه و رزقنا عنه حجّتِ اکبر قائمِ قیامت بود و عیسیِ دَوْرِ قیامت که کار پدر را آشکارا کند، سیّدنا قدّس سرّه میفرماید که چون قائم ظهور کند شتری قربانی کند و عَلَمِ سُرخ بیرون آورد آن وقت مولانا کوشکها را خراب کند و پردهٔ تقیه که در شریعت باشد بردارد و مدّتش در عالم نیستی و هستی نباشد و همه اصحاب قائمش بحکم ظاهر بکشند

۲۱

و این همه بشارت در خداوند علی ذکره السجود والتسبیح بدیدم، و آنکه سیّدنا حسن حمید را پیغام بر بعلی ذکره السّلام بخدمت و بندگی فرستد و از او آمرزش خواهد دیگر فصل ده خداوند به حسین عبدالملک بباید خواند تا این حال معلوم شود

و خود مُهر تقیه که حضرت مولانا از دَوْرِ قیامت بر دل خلق
نهاده بود کدام خلق را زهرهٔ و یارای آن باشد که مهرِ الهی
بشکند و حکم شریعت بردارد، و اگر نیز خواهد که چنین کند بنا
اندیشیدن که خود کار از پیش قرآن بر دارند مشکل است الّا
که مولانا عزّ و علا بیاید و بردارد، بیامد و حکم تقیه که خود
کرده بود و حکم شریعت که خود بنهاده بود بر داشت و نه هم
خداوند میفرماید که من کفته بودم و عهد کرده بودم که بسُطوَت
پردهٔ تقیه از روی کار بر داشتم و بعهد وفا کردم

نه در آخر فصل قاضی مسعود خداوند علی ذکره السلام

۲۲ حدود دین را بر میشمارد و میفرماید که من فلان نیستم در جواب
میکویند اکر پیغمبری معجزه بنمای میفرماید خداامکناد و نه کرده است
که سبب عذاب خلق میشود باز کفتند اکر حجّت خدائی حجت بنماى
کویند خداامکناد و خود نه کرده است من حجّتِ خدا باشم و سببِ
عدم خلق، در جمله حدود میشمارد که فلان و فلان نیستم
و نه میکوید که قائم القیامة و خداوندِ جملهٔ موجودات و کائنات نیستم

و دیگر فصل با میر حیدر مسعود میفرماید که حدیث فرزند
و همین تصور میباید داشت که او قائم مقام و قاضیِ دینِ من است

واین سرّی ست که نمـاید

وولادت پاک خداوند حسن تقدّس اسمائه بحکم ظاهر

بعداز چندین وقت وسال بوده است ودرآن فصل تازی

که خداوند ذکره السّلام فرموده است که إنّی وَسَعْتُ عَالَمَ

الزَّمانِ وَالْمَکانِ سرّ حال خویشتن جزوی بفرماید بعدازآن

خداوند محمّد تقدّس اسمائه بعداز خداوند حسن جلّ شأنه و

بآخر حال شرح خداوند حسن کبیر من الابتداء الی الانتها

میفرماید که ابتدا وانتهـا بسوی اوست دراین باب فکری بآ[1] ۲۳

کرده حضرت ما تقدّس میفرماید که آخرستید نا خلق رابسوی

که دعوت کرده است نه آخربسوی مولانا ذکره السّلام دعوت

کرده است مولانا ازآن روی بود که گفته کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلّا

وَجْهَهُ[1] آن دست خدای بود که فرموده یَدُ اللهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِم[2]

منم ودست من است ودیگرجای فرموده که جَنْبِ اللهِ[3] فظرتم

وپهلوی من است ودرجملهٔ آن روز بتازی گفته است ودراین

فصل بفارسی فرموده است که وجود خلقی چون دعویِ خدائی کند

---

[1] آیهٔ ۸۸ ازسورهٔ القصص (XXVIII) [2] آیه ۱۰ ازسورهٔ الفتح (XLVIII)

[3] ازآیهٔ ۵۷ ازسورهٔ الزمر (XXXIX)

و دیگر

و دیگر خلق را بخدائی رساند واگر باکسی که او خود این مرتبه را ندارد
و دعوی بی معنی همی کند و میگوید که من حجتِ قائم او را گویم دعوی
تو برحق نباشد برحق کسی باشد که او همیشه موجود است و دارای
هر دو عالم است

و سخنان باضافات هرگونه همی گوید تا سبب وجود آن گون
باشد مثلاً با اهل تضاد گوید که سبب وجود آن کون باشد
با اهل ترتیب چنان گوید که سبب وجود آن کون باشد و با
اهلِ وحدت چنان گوید که سبب وجود آن کون باشد و خلق را
از کدورت برهاند و اهل وحدت را به یگانگیِ خود رساند

مولانا ذکره السلام میفرماید انا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ الله
واخو الرَّسُول یعنی من یکی از بندگان خداوند هستم و برادر
۲۴ آن حضرت رسول خدایم و باز فرموده اند که اگر خداوند را چنین
شناسند کفر دیگر بالای او نباشد و مولانا را ز نیستیم
باید بگویند که فصول بر مقادیر عقل گفته اند فی الجمله از این
نوع دلیل بر خداوندیِ مولانا علی ذکره السلام بسیار است
امّا این قدر خردمند را کفایت است بطول نه انجامد بعد از
این چهار باب دیگر است و هر جا نکتهای در آن باب

درآید در این باب دلیل باید گرفت وشعرها به تأویل باید خواند
تا نظرِ رحمتِ خداوندِ عالم توفیق ارزانی دارد وبمنّه وکرمه
وهو حسبنا مولانا والسّلام

باب چهارم در بازنمودن عالم جسمانی وچگونگی

آن همچنین که این عالم از مرکز خاک تا اوج فلک الافلاک
یک شخص است وبیک قوّتِ نورِ الٰهی استاده است امّا بحکم
صورت متفاوت است ومینماید مثلاً همان قوّت که در آسمان
حرکت میکند در زمین هم همان قوت است که ساکن می نماید
امّا بحکم صورت که تقدیر آسمان نهاده اند ودر آفرینش آسمان
صورتِ حرکت دارد وزمین ساکن است، وهمان قوّت که در
آفتاب وماه وکواکب مینماید همان قوّت در سنگِ سیاه
وظلمت است، امّا دیدن لازم است وجملهٔ مقابلات را هم قیاس
میباید کرد پس گویند چنین نور الٰهی نخست از افلاک بواسطهٔ ۲۵
کواکب بر زمین میتابد واز مرکز زمین می برآید
وآسمانها را آبا خوانند وچهار طبائع امّهات گویند
ومعادن ونباتات وحیوانات را موالید گفته اند وایشان نه
پدر اند در زمین وبروی زمین چون حیوانات از مورچه تا به مردم

سه طائفهٔ حیوان است پس آن قوت نور الٰهی هرچه در آباو
امهات و موالید الطاف زنده است در شخص مردم مستجمع
میکرداند و باین صورت خاص بجدائی میرساند پس بحکم اضافه
مردم عالم پراکنده است، عالم جسمانی و عالم روحانی بحکم حقیقت
هر دو عالم پراکنده است و مردم مستجمع اند، ازین سبب است
که عالم را انسان کبیر گویند و مردم را انسان صغیر خوانند و
از روی حقیقت عالم را انسان صغیر و مردم را انسان کبیر گفته اند
پس عالم است که جمع تفصیل مردم است و مردم است که تفصیل
جمع عالم است و عالم پراکنده چون جمع شود زندگی مردمش
خوانند و مردم زنده چون بمیرند و پراکنده شوند آن وقت
عالم پراکنده اش گویند اَللّٰهُ الْحَقُّ و تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ
الْعَالَمِیْنَ در باب پنجم صفت عالم روحانی را بانجام خواهم
رسانید و جسمانی در اینجا تمام شود و روح و جسم باهم دیگر
تمام و بکمال اند و گسسته ازهم دیگر نیستند پیوسته و پیچ در
پیچ اند مولانا توفیق بدهد و عاقبت بخیر بگذارند و هو حسبنا الله
و مولانا ٢٦

باب پنجم در باز نمودن عالم روحانی و صفت اهل

اهل تضادّ و اهل ترتّب و اهل وحدت

بباید دانست که عالم جسمانی و روحانی با هم کامل اند و گسسته
از هم نیستند که مولانا میفرماید که تن و جان بهم تن است و جان
و تن بهم جان، و معقول و محسوس بهم معقول اند و محسوس و
معقول بهم محسوس، و حقیقت بهم حقیقت است مثلاً جان را
بچشم اضافی بینی تن باشد و تن را بچشم حقیقت بینی جان
باشد و اگر مرد وحدت خداوند را بچشم اضافی بیند کثرت خلق را
دیده باشد و اگر کثرت خلق را بچشم حقیقت بیند وحدت
خداوند را دیده باشد، و در جملهٔ مقابلات همچنین باید دانست
که هرکه حقیقت را بجای خویشتن دارد از وهم و خیالات دنیا رسته
شد و از رنج عظیم برآساید، که باباسیدنا قدّس الله روحه
میفرماید که هرکرا بر این دو کَون الفتی است باید از همه رنجها برآساید
و مولانا علی ذکره السّلام میفرماید که هرکه او مرد حقیقت است ۲۷
این هر دو کَون او راست

و در فصل مبارک میفرماید که چون خدا بقیامت معیّن
و مشخّص باشد چون شریعت خدای موهوم و مخیّل باشد پس چه
بماند که نه موهوم و نه مخیّل باشد امّا بکَونِ شریعت خلقش خدا را

وہمناک می پندارند اما درجملۂ عالم روحانی میگویند که عالم
مردم است ازاین سبب میگویند که قوله تعالیٰ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ
لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ[۱] یعنی سرای آخرت زندہ
است و درجای دیگر فرموده كُلُّ حَجَرٍ و مَدَرٍ يَنْطِقُونَ
یعنی ہر سنگ و کلوخ آن عالم ہمہ سخن گو باشند و بجز مردم کہ
نتوانند سخن گفتن پس درآن عالم جز مردم چیزی دیگر
نتواند بود

حال باید دانست کہ ہمین صورتِ مردم صورت خاصّ
خداوند است جلّ جلالہ کہ دراین صورت باشد کہ ظہور کردہ است
چیزی دیگر نماندہ کہ درعالم روحانی ہم بدین صورت باشد کہ حضرت ۲۸
رسول میفرماید إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلىٰ صورةِ الرَّحْمٰن
یعنی خدای تعالیٰ آدم را بصورت خویش آفریدہ و حال معلوم
میشود کہ خدای تعالیٰ درصورت آدم ظہور کردہ است و آنکہ بعضی
میگویند کہ خداوند بصورت خلق درمیان خلق ظہور کردہ است
برخی ایشان را ہرزہ سخن میگویند کہ خدای تعالیٰ بصورتِ خلق
چون باشد اما خداوند مردم را بزرگ و مشرّف کردہ است

---

[۱] آیۂ ۶۴ ازسورۂ العنکبوت (XXIX)

و بحکم اضافه در این صورت خاص خویشتن درآورده است تا بحکم
حقیقت با ذات خویشتن رساند و غرض کلّ الهی آنکه از آفرینش
مردم حاصل شوند

در فصل مبارک میفرماید که خدای تعالی همه چیز را بسوی
مردم آفریده است و آنکه بعضی مردم را بسوی خود آفریده است
و از مرکز خاک تا فلک الافلاک همه جسمانیها و روحانیها را باید که
بمعاد خود برسند و با معاد رسیدن هم بواسطهٔ مردم است

فی الجمله مردی که نیک باشد و در بندگی خداوند زمانی
تقصیر نکند و با اهل وحدت نزدیک باشد ایشانرا فرشته خوانند
چنانکه در کلام وارد شده است که قوله تعالی وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ[1] ۲۹ نظم

فریدون فرخ فرشته نبود — زمشک و زعنبر سرشته نبود
بداد و دهش یافت این نیکوئی — تو داد و دهش کن فریدون توئی

و مردمی که روی از خداوند زمان گردانیده باشند و روبسوی خود
آورده باشند و کسانی دیگر را گمراه کنند آنهارا شیطان و
غول و دیو خوانند و مردمی که در نیکی بدرجهٔ فرشتگی نرسیده

---

[1] آیهٔ ۹ از سورهٔ الانعام (۷۱)

باشند

رسیده باشند و در بدی هم نه چون دیوان باشند ایشان را
پریان خوانند و گروهی که در باطن سخن زیاده از آن گویند
در ظاهر آنها هم پری خوانند و مردم پاکیزه و خوش رو
از جمله کودکان و برنا را هم پری خوانند و شاعران هم معشوق
نیکو روی را و نیکو خوی را پری خوانند

و بابا سیدنا قدس الله روحه میگوید که این ترکان
نه از فرزند آدمی اند و بعضی ترکان را جنیان خوانند یعنی
پریان گویند پیش از حضرت آدم این جهان را پریان
داشته اند یعنی ترکان

و در میان خلق در بارهٔ بهشت و دوزخ گفت و گوست

۳۰ اما مولانا علی ذکره السلام چنین میفرماید که هر که میخواهد که شخص
صواب و شخص بهشت جا و دانی را به بیند در مردی باید نگریست
که خلق را بخدای خواند و خدای داند و بر دین حریصی نکند
و در این باب حضرت رسول علیه السلام در حدیث می فرماید
السَّلْمانُ بابٌ مِنْ اَبْوابِ الجَنَّةِ چون در بهشت مردی باشد
که پیش گاهش هم مردی خواهد بود و در حدیث دیگر حضرت پیغمبر
فرموده که سلمان جان بهشت است چون جان بهشت مردی باشد

البته

البتہ شخص بہشت ہم مردی خواہد بود بدلیل این دو
حدیث کہ فرمودہ اند، درجای دیگر و در فصول مبارک میفرماید
کہ شخص عذاب ہم در دوزخ است کہ آن دویمی باشد واجب
آمد کہ اوّلی خود دوزخ باشد بدلیل عقلی، و سیّد نا میفرماید
کہ سنگ سیاہ را چون عذاب خواہند کرد دویمی خواہند کرد
تا در مقابل خداوند باستند و بعد عذابش کنند و سنگ
سپید را ثواب خواہند داد چون شخص سلمانش کنند تا برگزیدۂ
خداوند خویش باشد، حال چون نیکو بینی کہ سنگ سیاہ
و سنگ سپید در آن عالم ہمچون مردمی باشند و جملہ لوح و قلم ۳۱ب
و عرش و کرسی و روح الامین و روح القدس و ہرچہ خواہی
دیدن و گفتن در جہان ہم مردمی باشد و خدای در آن عالم
براین صورت باشد چہ خبر باشد کہ نہ براین صورت باشد، این
عالم خبر معیّن و مشخّص باشد حال باید دل از مصنوعات و خیالات
برمیباید داشت تا از ظلمات و ضلالت برہند و بروشنائی
عالم دین رسند، طاعات و عبادات آن باشد کہ مردان خدا کنند
امّا در کون تضادّ این شناخت حاصل نمیشود و ممکن نیست
حاصل شدن زیرا کہ کون تضادّ کفر است و در کفر مطلب برآوردہ نمیشود

حال در کونِ ترتّب گویم و در کونِ ترتّب اسم آن
شناخت میسّر نمیشود چونکه کونِ ترتّب هم کونِ شرک است ایشان چون
بعالم وحدت رسند که عالم خاص اوست خود را و خداوند خود را
بازشناسند و کلّ کائنات و موجودات را بدانند و هر یک
را در آنجا بجای خویشتن بتوانند شناخت، و اهل تضادّ و ترتّب
و وحدت این هر سه گروه از خداوند خویشتن بدید آیند مثلاً ۳۲ر
گروهی که عزّ و علا را نبینند و نه خواهند دید همین خود را بینند
و به ترس و خیالات راضی اند این گروه اهل تضاد باشند،
گروهی که عزّ و علا را ببینند و خود را هم نیز ببینند و خواهند
این گروه اهل ترتّب خواهند بود و گروهی که همین او را ببینند
و او را خواهند و او را خوانند و خود را هیچ نه بینند و هیچ
ندانند و نخواهند ایشان را اهل وحدت خوانند، حال مؤمن را
جدّ و جهد باید تا از کونِ تضادّی که کونِ کفر است بیرون
آیند و بکونِ ترتّب رسند و از کون ترتّب هم که کون شرک
و نفاق است جهد باید کرد تا بیرون آیند و بکونِ وحدت
که کونِ حقیقت است و یکانگی مولاناست رسیده باشند
آن وقت ناجی و رستگار باشند

باز از اوّل مطلب بگویم تا مؤمنین بفیض برسند
گروه تضادّ و ترتیب را چون مرگ جسمانی ایشان برسد واز این
دار دنیا بروند هالک باشند یعنی از خدا و خداوندی بیفتند
بعدم جاودانی خود رسند که دوزخ است، و اہل وحدت به
حقیقت ناجی اند یعنی با خدا و خداوندی خود رسند که بهشت
سرمدی است بدلیل قول حضرت رسول علیه السّلام که

۳۳ب

میفرماید مَا بَعْدَ الدُّنیا دَار الْجَنَّةِ وَنَارًا ، و مولانا علی
ذکره السّلام میفرماید که بقیامت هرکس بخدا رسید جاودانی
رسید و هرکه از خداوند افتاد جاودانی افتاد، چون خدای
همه اوست و هرکه از همه افتاده باشد چه بماند، چون از
دنیا برفتی همین خداست و عدم جاودانی هرکرا خدا و خدائی
میباشد مبارکش باد و هرکرا نیستی جاودانی میباید
هم مبارکش باد که حضرت پیغمبر میفرماید وَیْلٌ لِمَنْ اَفَاقَ
بَعْدَ الْمَوْتِ، یعنی هرکه پیش از مرگ جسمانی بیدار نگردد بعد از
مرگ چه سود و چگونه بیدار شود در عدم، امّا محققان خلق را
بدانچه در عالم جسمانی عذاب سخت نمایند در آخرت کم خواهد
بود مثلاً گفته اند که شما گناه کنید خدای تعالی شمارا

در دوزخ کنند فرشتگان بعمودهای آهنین و آتشین سر
و مغز شمارا خورد گردانند و خاکستر کنند و باز دیگر زنده کنند
و همیشه شمارا می رنجانیده باشند، و ماران و کژدمان شمارا
میگزیده باشند و از اینها خلق را می ترسانند تا گناه کمتر
کنند و بر گناه کردن دلیر نشوند و یکدیگر را هلاك نه کنند تا
رونقِ عالمِ جسمانی برقرار بماند و به عالم روحانی و کونِ حقیقت ۳۶ـ
توانند رسید، و همچنان چیزیکه در عالم بخورند بدان سبب خوشنود
و خرّم باشند و اُمّیدواریها کنند تا در طاعت بکوشند مثلاً
گویند بهشت باغ و بوستان و آبهای روان و درختان زرین
و میوه های خوش بوی و حوران و پریان و نشست و برخاست
با ایشان در قصرهائی که خشتها یکی از زر و یکی از سیم و تختهای
آراسته و مرصّع و خوردنی ها همه مرغ بریان و نان و حلواها
باشد، و سیّد شاه ناصرِ خسرو فرماید نظم

کس نبردی نام فردوس برین را بر زبان
گر نه بهرِ مرغ و نان و کلیه و حلواستی [1]

---

[1] در دیوانِ ناصر خسرو که در طهران در سنه ۱۳۰۷ شمسی چاپ شد در صفحهٔ ۱۶۴ همین بیت موجود است

روی زی محراب کی کردی اگر نه در بهشت
بر امیدِ نان و دیگِ قلیه و حلواستی

و گوینـد

وگویند شراباً طهوراً خورند خداوند تعالیٰ در آنجا شما را ساقی میکند
که قوله تعالیٰ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا[1] مانند ایضا امید وار
میکنند که اگر بکوشند مگر بخدای برسند و بعضی محققان گفته اند که
اگر شما گناه کنید و درخواهید افتاد تا گردجهان بگردید و پنجاه هزار سال
بمانید که در کلام فرموده تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ
كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ[2] و بهفتاد هزار سال هم
گفته اند که شما را موش و خرس و خوک کنند البته آن
وقت این صورتها بصاحبان آنها نیکو نخواهد نمود باز درجنب ۳۵
آن صورتها آنها را بترسانند و امیدوار شان هم بکنند
آن وقت هم اگر طاعت دارید بجوار رحمت خدای تعالیٰ خواهید
رسید و اگر طاعت ندارید در درک پنجاه هزار سال بمانید
و فریاد کنید که يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا[3] و در آنجا هیچکس
بفریاد شما نرسد، و خداپرستی آن است که عزیزی گفته است (فرد)

دو قدم بیش نیست تا در دوست
تو در اوّل قدم همی مانی .

---

[1] آیهٔ ۲۱ از سورهٔ الانسان (LXXVI) [2] آیهٔ ۴ از سوره المعراج (LXX)

[3] آیهٔ ۴۱ از سورهٔ النبا (LXXVIII)

وخداوندِ قیامت میفرماید که صواب قربت با خداست
چون تو ہیچ نباشی ہمہ او باشد قربت ازاین نزدیکتر مخواه و
دیگر عزّو علا میفرماید که دعوت باخدا و خدائی میکنم نه باخدا
شناسی وخداپرستی، پس درجملهٔ حقیقت که فصول مبارک
براین معنی مقتر است که خلق را در این عالم عدم خویش را باید
دیدن تابحکم حقیقت باخداوخدائی رسند و ازکونِ کفر و
وتضاد و ترتّب برهند که دراین مطلب حضرت رسول اکرم میفرماید
مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ
و باباسیّدنا قدّس سرّه میفرماید که امّیدی که باخدای
بوّہم داری باین برادران مؤمن دست کوته مکن، وبحکم حقیقت
سخنان محقّقان یکی باشند ہمچنانکه ذات ایشان یکیست و
بحکم اضافه عبارتشان گسسته وپراکنده باشد ہمچنانکه
شخص شان جداوپراکنده مینماید واہل وحدت ہمه مؤمن وموقن
وعارف اندُ مولانا توفیق ارزانی دهاد و ہو حسبنا وکفٰی

باب ششم در بیان معنی نظم کردنِ این دیوان

وحمد وثنای مولانا تقدّس ذکره واعلی کلیمته باین سبب
گفته شد که حمدِ عزّو علا به نظم ونثر بندگان حاجت است

عزّ و علا و ارای این هر دو عالم است بقول و فعل بندگان
چه حاجت دارد، بآن سبب گفته شد که تا ذکر او باقی بماند
چنانکه شعرای خوب حضرت محمّد مصطفی را جان خویشتن
گفته اند تا نام ایشان برروی عالم باقی بماند که حال او نه چون
حال خلق باشد که ذات او جلّ جلاله ابد الابدین باقی است و
او را نه اوّل است و نه آخر و نه ظاهر و نه باطن و او هُوَ
بِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَعَلِيمٌ است چه جای آنکه نام و ذکر او
بزبان خلق که نیست بحقیقت اند بماند باقی یا نماند، پس
عزّ و علا از همه چیز منزّه است و نیز او بهیچکس حاجت ندارد ۳۷
و همه کس را باو حاجت است که فرموده عمّا يَقُولُونَ
الظّٰلِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا[1] و این نظم و نثر که کمترین بندگان
او جلّ شانه گفته است نه بآن سبب گفته است که تا آنجا
چیزی بدانند، و بنده بفضل و رحمت بی منتهای او قدر نقص
خویشتن این قدر میداند که اگر ندانستی نتوانستی گفت، و
نیز بدان سبب گفته است که تا اسم بنده باقی ماند، هر کرا غم روزگار
باشد از خدا و خدائی بیفتد، و گویند که حضرت سلمان بخدا
رسید و هر که بخدا برسد سلمان روزگار باشد فی الجمله با سلمان

[1] آیهٔ ۴۵ از سورهٔ الاسرای (XVII)

میباید

میباید بود یا باسکد، و حضرت پیغمبر بهمین سبب فرموده

اندکه بَعْدَ الدُّنْیا دَارَ الْجَنَّةِ وَ نَارًا

باز بر سخن خویش شویم، و نیز به سوی او گفته است

تا او را تشریفِ حقیقی دهند که این تشریفِ حقیقی خداوند ذکره السلام

ارزانی داشته به هر کس که دهد اگر آن کس سر بدنیا و آخرت فرود

آورد دیدهٔ همت بسوی عالم ارواح و اجسام بگشایدٔ و دیدها از سر کنده

باد از بدن سر برکنده باد و در پیش کرگ و کفتار و سگ انداخته باد عزیزی فرموده،

فرد، هر که چون کرکس به مرداری فرو و آورد سر

کی تواند همچو طوطی طعم شکر داشتن

۳۸

و در جای دیگر فرموده، رباعی،

مرغی که خبر ندارد از آب زلال

منقار بآب شوره دارد همه سال

گر آب حیات را به پیشش آرند

زان آب خورد که خورده باشد همه سال

و دیگر نه بآن سبب گفته شد که ذکر در میان خلایق باقی بماند زیرا

که عز و علا بنده را به بقا کرداند و ابدالابدین به بقای او

عز و علا باقی و پاینده بماند آنگاه اگر ذکر بنده باقی و پاینده بماند

یا نماند بنده را از آن چه سود و چه زیان نعوذ بالله بندهٔ
را ملعون کند و خود در دو عالم بنده ها را وجودی نماند و بعدم
جاودانی افتند آن گاه ذکر بنده باقی باشد یا نباشد
و آن وقت باز بنده را هم از آن چه سود و چه زیان، و هر
بندهٔ که در عدم باشد او را از هیچ چیز خبر نباشد نه
از خدائی که هست و نه از خلق که نیست هر کس که بعدم
افتاد او همچون حال سگ باشد

شخصی از مولانا علی ذکره السلام سؤال کرد که یا
مولانا شما منبع رحمت و فضل و کرم و لطف میباشی سگ را
هم شخص و جان باز آر و بر او رحمت کن، حضرتِ مولانا بجواب
فرموده اند که مولانا اگر هم رحمت بکند امّا او نیست شده از کجا باز
آید سرائی که همه نیست شد حدِّ آن بکجا باشد فی الجمله هرچه در حقِّ
جملهٔ مبطلان بینند همانِ سگ باشد، و هرچه در حقِّ جملهٔ محقّقان گویند

۳۹

همانِ سلمان باشد مثلاً بندهٔ از خدا و خدائی بیفتاد و اگر کسی
گوید بسوی چه گوید بسوی برادران مؤمن که همچون ما یان
ضعیف تر باشند، و از آن گفتند که سخنِ نظم بر خاطر مردم
آمیخته و دل آویز تر از سخن نثر باشد زیرا که با نظم الفتش بیشتر
باشد

باشد، مؤمنان بسبب ضعیفی در عالم تضادّ مانده باشند
چون براین معنی وقوف یابند جهد کنند و بکوشند که از
کَوْنِ تضادّ بکَوْن ترتّب رسند و اگر بکَوْن ترتّب مانده باشند
جدّ و جهد بکنند تا بکَوْنِ وحدت رسند چراکه کَوْنِ وحدت را
نهایتی نباشد زیراکه صفات مقدّس اورا نه مبدء است
و نه بدایت و نه نهایت و نه اوّل و نه آخر مثلاً علم قدرت
است و فیض و رحمت و احسان و هرچیز یرا نسبت
بعزّ و علا کنند آنرا نهایت نیست

پس کتابی باشد که بکَوْنِ وحدت رسیده باشد و
امروز که قیامت است جهد باید کرد که هرچند نیکی کنی نیکی
از خدا بیش یابی گفته اند که هرکه یک قدم پیش او آید
خداوند تعالیٰ دو کام پیشواز آید، خداوند علی ذکره السلام
میفرماید که هان ای حاجیانِ خانهٔ حقیقتِ خدا امروز که روز
قیامت است جهد کنید تا مولانا جلّ جلاله همه را توفیق
ارزانی دارد بفضل و کرمه هو حسبنا

۴۰

باب هفتم در معنیِ تواریخ و در تاریخ تمام
شدن این کتاب از هجرت محمّد مصطفی صلی اللہ علیه وآله وسلم

چندین

چندین سنه موافق این هردو تاریخ اسکندر رومی سنه
وآن هم موافق این هر۳ سه تاریخ از صدر کونین عمر خیام
نشاپوری وابو الفتح بسطامی ومظفر اسفرائنی در عهد ملک
شاه سلجوقی در زمین عراق چندین ۱۲۱ سنه واین تواریخ آنکه
منجمان در تقویم ها نویسند واز تاریخ کواکب سیاره تا باخر
دَوْر عطارد و از تاریخ کواکب ثابتات وحساب کواکب
بر صد ر رساله یکدرجه روند و هر ۳ سه سی وشش هزار سال
جمله فلک بگردند و در این روز ماه سعد تمام در سرطان بود
وعیوق در جوزا بود واوج شمس هم در جوزا بود، دیگر آنرا هم
بدین حساب باید کرد از تاریخ انبیای اولو العزم تا آخر دَوْر
آدم سرندیپی و از تاریخ امامان مستقر صلوات الله علیهم
چنین فرماید که هفت هزار سال قائم قیامت لذکره السجود والتسبیح
ظهور کند وچون هفت بار ظهور کند آن بار هفتم را
قیامة القیامات گویند و در این دَوْر ما قائم قیامت
گویند و در اقلیم چهارم که اقلیم شمس است در زمین
بابل دیار عجم از میان جبل یعنی کوه دیلمان بر قلعه اَلَموُت
مولانا بود واز اوّل این ظهور مبارک تا بوقت تمام شدن

۴۱

این دیوان کما بیش چهل سال شمسی بود این
نسخه با تمام رسید، اللهمّ بحق مولانا
یا مولانا ، تمت کتاب بعون
ملک الوهاب
تمام شد

مطلوب المؤمنین

مطلوب المؤمنین

بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحیم

اَلحَمدُ لِلّٰهِ الَّذِي عَرَّفَنَا بِنَفسِهِ عَلَّمَنَا مِن شُكرِهِ
وَفَتَحَ لَنَا بَابًا مِن أَبوَابِ العِلمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ وَدَلَّنَا
لِاِخلَاصٍ فِي تَوحِيدِهِ هرچند که این کمترینِ بندگان
دعوتِ هادیه محمّدِ طوسی خود را قابلِ آن نمید اند که از علم
سخن گوید اما چون حضرت عُلیا لایزال نا فذًا اشارت فرموده
اند که بنده آنچه از فصول مبارکِ مقدّس و از کُتُبِ پیشوایان
دین خوانده و از معاملات شنیده شمّهٔ با مؤمنانِ طالب
تقریر کند بموجب فرمان این بنده بتکمیل این چند کلمه
انتخاب کرده تا کسانی که طالبِ دینِ حق باشند ایشان را عـ۲
فهم این معانی دشوار نباشد، چون ترکیب وجود آدمی از
چهار طبایع خالی نیست این مختصر را برابر طبایع چهار کانه

بر چهار فصل اختصار کرده شد تا کسانیکه طالب دین حق باشند پیروی نمایند و این رساله را مطلوب المؤمنین نام نهاده شد، و این حقیر را توقّع بکرم عمیم مخادمان و عزیزان و اصحاب زاده هم اللّه توفیقهم الخیرات که چون این رساله را ملاحظه نمایند از لفظ رکیک و یا معنی ناجایگاه و یا سهوی و خطائی بینند آنرا از این بندهٔ عامّ ناتمام دانند و اصلاح در آن ارزانی دارند، و آنرا از راه مکرمت بذیل شفقت بپوشانند، و اگر سخن پسندیده و معنی بجایگاه بینند آنرا از وجود مبارک خداوند زمان ذکره السّلام دانند و بسمع رضا استماع فرمایند و این ضعیف ذلیل را بدعای خیر یاد فرمایند

فهرست فصلهای مطلوب المؤمنین که بتفصیل می آید

فصل اوّل

در بیان مبدء و معاد، مرد عاقل را بباید دانست که مبدء وجود آدمی از اثر باری تعالی

بمیانجی عقل و نفس و افلاک و انجم و تأثیرات طبایع موجود
میشود و این عالم سفلی اثری ست از عالم علوی چنانکه از حکمت ۳
الٰهی و آثار دلائل عقلی معلوم میشود که آفریدگار را سبحانہ
و تعالیٰ مقصود از آفرینش عالم آدم بوده است بدین معنی که
قوله تعالیٰ لَوْلَاكَ لِمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ و علم و معرفت
که در آدمی موجود است در افلاک و انجم و معادن و باقی
حیوانات موجود نیست و آدمی را از جملهٔ موجودات برگزیده
است بدین معنی که وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ
فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ[1] و چون مبدء وجود آدمی از امر واجب
الوجود موجود شد و مقصودِ آفرینشِ این عالم او بود و او
شریف ترجوهری ست پس هر آدم عاقل را واجب باشد که
مبدء و معاد خود را چنانچه شرط است بجای آرد و بداند که
از کجا آمده و بچه کار آمده و بازگشتِ او بکجا خواهد بود تا خود را و
آفرینش عالم را بداند و باطل نکرده باشد و این معنی
جز بمعرفتِ آفریدگارِ حق سبحانہ تعالیٰ حاصل نیست و
معرفت آفریدگار جز بمعرفت رسول علیہ السّلام و فرزندان

---

[1] آیۂ ۷۲ از سوره الاسری (XVII)

بحق

۴ بحق او که امام زمان و خلیفه و وصی و قائم مقام او بیند
حاصل نیست بدین معنی که قوله تعالیٰ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ
خَلِيفَةً[1] و حدیث حضرت رسول علیه السلام است که
لَوْخَلَتِ الْأَرْضُ مِنْ إِمَامٍ سَاعَةً لَمَادَتْ بِأَهْلِهَا وَ
مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَمَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً
وَالْجَاهِلُ فِي النَّارِ، یعنی هرکس بمیرد و امام زمان خود را
نشناسد مرگ او مرگ جاهلان باشد، و چون کرد کار خود را
بدانست و معرفت رسول و امام زمان حاصل کرد مبدء و
معاد خود را دانسته باشد، بعد از آن بروی واجب باشد
شرائط بندگی و فرمان برداری بدین معنی که قوله تعالیٰ
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ[2] یعنی نیافریدم
پری و آدمی را الا از بهر آنکه مرا بپرستند و بشناسند و عبادت
کنند، پس پرستیدن موقوف است بشناخت و شناختِ
حق تعالیٰ بعقل تنها میسر نمیشود زیرا که هر معرفت و هر صفتی که انسا
ست بی تعلیم حاصل نمیشود، پس شناختنِ حق تعالیٰ مشکل ترین
۵ چیزها ست و حق اوّلاً بود که بتعلیم احتیاج داشته باشد و آن

---

[1] آیهٔ ۲۸ از سورهٔ البقرة (II) [2] آیهٔ ۵۶ از سورهٔ الذاریات (۵۱)

تعلیم معلمی رسد که او را با کتاب معرفت هیچ احتیاج نباشد
پس بر جوهری که مقصود آفرینش این عالم او بوده
واجب نکند که بمانند حیوان بخورد و بخسپد و بلذات نفسانی
مشغول شود و در امر و نواهی تقصیر کند تا از حیوان باز پستر بود
بدین معنی که قوله تعالی إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا[1]
افتاده باشد پس بهر وقتی که مرد عاقل بر موجب امر و فرمان
امام زمان مأمور بأمر معلّم صادق باشد مال و عیال و جان
وتن که همه عاریت است همه را در راه حق بذل کنند و وجود
خویش را کلّی از پیش بردارند چنانچه از امر واجب الوجود
موجود شده است از این عالم مجازی نیز بعالم حقیقی بازگرد
بدین معنی که قوله تعالی كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ با معاد
خود رسیده باشد، این است شرط مبدء و معاد، بازگرد
بأصل خود همه چیز، زر صافی و نقره و ارزیز

فصل دویم

در بیان مؤمن اسماعیلی، جماعتی که طالبان
دین حق اند و خود را اسماعیلی میدانند

میباید که شرط مؤمنی و معنی اسماعیلی را بدانند، معنی اسمٰعیلی را

[1] آیهٔ ۴۴ از سورهٔ الفرقان (۲۵)

بدانند

بدانند معنی اسماعیلی آن است که هر که دعوی مؤمنی کند
اورا باید سه نشان داشته باشد اوّل معرفت امام زمان
اورا حاصل باشد باثبات حجّت اعظم و مأمور أمر و فرمان
معلّم صادق باشد و یک لحظه از ذکر و فکر حق تعالی نباشد،
دوّیم رضا یعنی هرچه بدو رسد از خیر و شرّ و نفع و ضرر
بدان متغیّر نباشد، سیوم تسلیم یعنی باز سپردن و باز
سپردن آن باشد که هرچه هست و به آن جهان نخواهد شد
همه را عاریت داند و باز سپارد چون جان و مال و عیال
که همه عاریت است و باقی حالات دنیا را در راه حق بذل کند
تا بدرجهٔ مؤمنی رسیده باشد بدین معنی که فَلَا وَرَبِّكَ لَا
يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا [1]
بعد از آن موقن باید شدن بدین معنی که قوله تعالیٰ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ [2] وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ [3] و موقن را هم سه
نشان باشد اوّل حق الیقین یعنی درستی یقین دوّیم

[1] آیهٔ ۶۵ از سورهٔ النساء (۴) [2] آیهٔ ۲ از سورهٔ البقرة (II)
[3] آیهٔ ۳ از سورهٔ البقرة (II)

علم الیقین یعنی دانستن یقین سیوم عین الیقین یعنی ذات وحقیقت را بہ یقین دانستن، حق الیقین درجۂ مؤمنانی باشد کہ از دنیا روی بآخرت دارند وعلم الیقین درجہ مؤمنانی باشد کہ بدرجۂ کمالِ آخرت رسیدہ باشند، وعین الیقین درجۂ مؤمنانی باشد کہ از دنیا وآخرت بگذرند وایشان اہل وحدت باشند، وبدرجۂ وحدت وقتی توان رسید کہ از ہستیِ خود بکلّ الوجود ببترند وبہشت وثواب وکمالِ خود نطلبند و از دنیا وآخرت ازہردو بگذرند بدین معنی کہ قَالَ النَّبِیُّ عَلَیہِ السَّلَامُ اَلدُّنْیَا حَرَامٌ عَلٰی اَھْلِ الْاٰخِرَۃِ وَالْاٰخِرَۃُ حَرَامٌ عَلٰی اَھْلِ الدُّنْیَا وَھُمَا حَرَامٌ عَلٰی اَھْلِ اللّٰہِ تَعَالٰی ورسول علیہ السلام فرمودند کہ دنیا حرام است بر اہل آخرت وآخرت حرام است بر اہل دنیا وہر دو حرام است بر اہل اللہ تعالیٰ، این است شرط مؤمن اسماعیلی کہ یاد کردہ شد بجودِ ولیِ زمان ش

فصل سیوم

در بیان تولّیٰ وتبرّا، وہرکہ دعویِ دین داری کند او را از دو چیز چارہ نباشد اوّل تولّیٰ و دوّیم تبرّا وتبرا بدین معنی کہ اَلَّذِینَ لَھُمْ حُبُّ اللّٰہِ وَبُغْضٌ فِی اللّٰہِ حقیقتِ

تولّی

تولّی روی باکسی کردن است وحقیقتِ تبرّا از غیر او بیزار شدن

وتولّی وتبرّا را هریک ظاهری وباطنی هست تولّای ظاهر آنکه روی با نیکان کند وتولّای باطن آنکه روی بأمرِ خدا کند یعنی امامِ زمان، وتبرّای ظاهر آنکه از بدان ببرّند و بیزار شوند وتبرّای باطن آنکه از هرچه جز اوست ببرّند و بیزار شوند، وتولّی وتبرّا بچهار چیز تمام میشود اوّل معرفت دوّیم محبّت سیّوم هجرت چهارم جهاد، واین چهار چیز را هریک را ظاهری وباطنی هست، ظاهرِ معرفت آنکه خدا یرا بر دِ خدا یعنی امامِ زمان که خلیفهٔ اوست بشناسند، وباطنش آنکه غیر او را نشناسند وظاهرِ محبّت آنکه او را بپرستند و دوست دارند و باطنش آنکه هرچه جز اوست او را دوست ندارند، و ظاهرِ هجرت آنکه از دشمنان او ببرّند و بیزار باشند وباطنش آنکه هرچه جز اوست چون عیال وجان وتن که همه عاریت است از همه ببرّند و بیزار شوند، وظاهرِ جهاد آنکه با دشمنانِ حق دشمنی کنند وباطنش آنکه با خود در ترکِ لذّات وشهوات کوشش

۹ع

کوشش نمایند و جهاد کنند و همه را در راه حق نیست گردانند
چون این معانی را بجا آورده باشند تولّی و تبرای
حقیقی درست شده باشد، این است شرط تولی و تبرای
حقیقی که یاد کرده شد بجودِ دلِ زمان

فصل چهارم در بیان هفت ارکان شریعت و تأویل آن، نزدیک همهٔ

طائفه روشن است که پیشتر از ظاهر بباطن هیچ چیز نتوانند
رسید و هر چیزیکه موجود است او را ظاهری و باطنی هست
مثلاً ظاهر که عالم سفلی است و عالم باطن که عالم علویست
و هر چه دراین عالم سفلی که ظاهر است موجود است در عالم باطن ۱۰
موجود خواهد شد

اوّل ظاهر شریعت آنکه پوست موجود میشود بعد از آن
مغز و دانه و بار که مقصود است بکمال میرسد پس هر که دعوی
خداپرستی کند باید که اوّل ظاهر شریعت که پوست است بدانش کار
بندد واز امر و نواهیِ آن که هفت ارکان شریعت بر
قانون شریعت بجای آورد و بعد از آنکه ارکان ظاهری را بجای
آورده باشد و خواهد که معنیِ آن را بداند که باطن است و بدانش

از

از این عالم سفلی بدان عالم باطن بازگردد و بمقام اصلی خود رسد برین موجب باید که هفت ارکان حقیقت را بجای آرد تا مرد حقیقت بوده باشد

اوّل شهادت، وشهادت آن باشد که خدایرا با امام زمان شناسی بدین معنی که إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً[1]

دویم طهارت، وطهارت آن باشد که از آئین سنت گذشته دست بداری و بر هرچه امام زمان فرماید حق دانی و مطیع امر او باشی بدین معنی که قوله تعالی الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ[2]

سیوم نماز است، ونماز آن است که یک نفس از طاعت خدا و رسول خدا و خلیفهٔ خدا غافل نباشی تا پیوسته در نماز باشی بدین معنی که الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ[3]

چهارم روزه است، وروزه آن باشد که هفت اعضای خود را از ظاهر و باطن بفرمان خدای تعالی بسته گردانی بدین معنی که قوله تعالی قالت مریم، إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا[4]

---

[1] آیهٔ ۲۸ از سورهٔ البقره (II) [2] آیهٔ ۶۲ از سورهٔ النساء (۱۷) [3] آیهٔ ۲۳ از سورهٔ المعارج (LXX) [4] آیهٔ ۲۷ از سورهٔ مریم (XIX)

پنجم

پنجم زکوٰت، و زکوٰت آن باشد که هرچه خدای
تعالیٰ بتو ارزانی داشته باشد ده یک ببیت المالِ امام زمان
برسانی یا آنکه بفرمان مولانا برادر مؤمن ارزانی داری و
حق فقرا و مساکین باز کمیر بدین معنی که قوله تعالیٰ ویؤتوا
الزکوٰة وذلک دین القیّمة[1]

ششم جهاد، و جهاد آن باشد که بانفس و هوای
خود جنگ کنی و اورا بکشی، فرد، نفس مردود است او را رد
کنید، پس مکان بر عالم سرمد کنید، و از هرچه جز خدای
باشد ببرید و جان و تن خود را در راه حق بذل کنید بدین معنی
که والمجاهدون فی سبیل الله باموالهم وانفسهم[2] ۱۲۰

هفتم حج است، و حج آن باشد که دست ازین
سرای فانی بداری و طلب سرای باقی کنی بدین معنی که وما هذه
الحیوٰة الدنیا الا لهو ولعب وان الدار الاخرة لهی
الحیوان لو کانوا یعلمون[3] و این است طریقهٔ
اهل حج باطن،

و باید که تأویل هفت ارکان شریعت بدین معنی بموجبی که

---

[1] آیهٔ ۴ از سورهٔ البیّنة (XCVIII) [2] آیهٔ ۹۷ سورهٔ النساء (IV)
[3] آیهٔ ۶۴ از سورهٔ العنکبوت (XXIX)

یاد

یاد کرده شد بجای آرند تا مرد حقیقت باشند که امر و نواهی
و تکالیف شرعی بسیار آسان تراست از تکالیف حقیقی بدان
سبب که مرد شریعت اگر هر طاعتی که در شریعت بر او واجب
باشد بدو ساعت در شبانروزی تواند کرد و بعد از
آن بهر مهم و کسب و کار دنیوی که باشد مشغول شوند و بحکم
شریعت خدای پرست و رستگار بود، و امر و نواهی حقیقت
دشوارترست بدان سبب که مرد حقیقت اگر طرفة العینی از
نماز و روزه و طاعت امر و نواهی باطنی باز ماند و غافل شود
در آن وقت هرچه گوید و بیند و کند نه بسوی خدا باشد
بلکه اگر کاسهٔ آبی و یا لقمهٔ نانی بی یاد خدای تعالیٰ از جهت
رفع تشنگی و گرسنگی خورد و اورا رفع نکند و آن آب و
نان بر او حرام باشد بحکم حقیقت و او مرد حقیقت و اهل
باطن نبود بلکه هر طاعتی که کرده باشد ضائع بود و او خدای
پرست و رستگار نبود، جماعتی که خود را بدین قوت نمی بیند
و بامر و نواهی حقیقی قیام نمیتواند نمود و الّا آنکه دست
از طاعت شریعت کوتاه نکند که خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ[۱]

۱۳۷

---

[۱] آیهٔ ۱۱ از سورهٔ الحج (XXII)

باشد

باشد و هر که خلاف این کند نه مرد شریعت باشد و نه مرد
حقیقت است ملحد و بی دین باشد، و حق تعالیٰ همکنان را
توفیق طاعت ظاهر و باطن ارزانی دارد و برابر حق
تعالی و فرمان امام زمان و متابعت قرآن و اخبار حضرت
رسول علیه السلام بدارد و ثابت قدم دارد و از وسوس
شیطان و جور و ظلم ظالمان و بلای ناگهان و فتنه‌های ۱۴۶
آخر زمان در امان خود بدارد، یا صاحب العصر والزمان
آمین یا ربّ العالمین برحمتک یا ارحم
الرّاحمین

تمام شد

رسالۂ مطلوب المؤمنین تاریخ ۱۵ ر
صفر المظفر ۱۳۵۲ھ

فهرست اسما و اصطلاحات

که در کتاب هفت باب موجوداند

(نمره‌ها به صفحه‌های نسخهٔ اصلی اشاره است که در حواشی نوشته)

فہرستِ اسما و اصطلاحات کہ در کتاب مطلوب المؤمنین موجوداند (نمرہ ہا مرجع بہ صفحہای نسخۂ اصلی است کہ در حاشیہ مرقوم است)

منتشره به آصف علی اصغر فیضی بیرسٹر سیکرتری اسلامی ریسرچ ایسوسی ایشن ۴۳ چوپاتی رود بمبئی

در مطبع مظفری نمبر ۱۴ میرزا علی استریت عمرکهاری بمبئی پست نمبر ۹ طبع گردید باهتمام آقا میرزا کریم شیرازی

ordinary observance. Only those who feel strong enough to overcome these difficulties should take it upon themselves to follow the higher understanding of these duties; otherwise they should comply with the ordinary performance of them.

The treatise, which probably was intended as a school book for elementary religious instruction, contains very few quotations from the Coran, and no names, or references to history.

Its language, as far as it is possible to reconstruct it from the heap of mistakes and perversions of the text, seems to be fairly old, though there are no such clear traces of comparative antiquity as in the preceding treatise. However, there are occasionally such expressions as *ba-miyânaji-yi*=later *ba-tawassuṭ-i*, or *hamaganân*, etc., which could not have been introduced by modern scribes.

The MS. on which the present edition is chiefly based, comes from Hunza, and is dated apparently 1309/1892 (the work is not dated, but the next item in the volume was transcribed in that year), and forms an item in a *jung* (of the form which is in Persia called *bayâḍ*, an oblong "album"), containing mostly poetry. It occupies seven leaves, 8 by 4¼ inches, 13-14 lines to a page, about 3½ inches long, of childish, unskilled nasta'liq.

Another copy also comes from the Upper Oxus provinces, is dated 1310/1893, also occupies seven leaves in a *jung*, 6¼ by 4½ inches, with 10 lines to a page, about 3¼ inches long. It is very incorrect, and in some places hopeless.

The third belongs to Ḥâjî Mûsâ Khân of Poona. It occupies 16 pages in a *jung*, about 12 lines to a page, 2¾ inches long. The orthography was slightly improved by its owner, who transcribed it in 1307/1890, but it is, nevertheless, full of mistakes. As mentioned above, these copies contain practically no real variants.

Concluding this short introduction, I have to express my feelings of gratitude to my Ismaili friends who have so broadmindedly helped me in my work, thus making this edition possible, and to the Executive Committee of the Islamic Research Association who have published it.

W. I.

Bombay, the 1st June, 1933.

Universe, man, and the necessity for and Imam, without whom man cannot know anything about his own position in the Universe and the purpose of creation.

The second *faṣl* (p. 5) explains what an Ismaili devotee should be. Unfortunately, such a promising heading brings a disappointment, as the chapter deals merely with moral virtues rather than with Ismaili creed. The first of the three prescribed virtues is recognition of the Imam of the time, and continuous obedience to his commandments. The second is *riḍâ*, or fatalism, and the third is *taslîm*, self-resignation, or readiness to sacrifice everything earthly for the sake of religion. There are several degrees of devotion and several degrees of conviction by the truth of the religion.

The third *fasl* (p. 8), deals with the principles of *tawallâ* and *tabarrâ*,[1] both ordinary (*zâhir*), and spiritual, or abstract (*bâṭin*). The first term, which may be translated by "being affectionate to" means in the *zâhir* supporting the cause of the Imam, and in the *bâṭin*—being always obedient to his commandments. The second, which means "keeping away from something", is also of two kinds. Its *zâhir* means to keep away from the wicked and the enemies of the Imam, and its *bâṭin* means severing ties with everybody except the Imam.

These two religious duties have four principal forms of expression, as *ma'rifat*, or knowledge of God through the Imam; *maḥabbat*, or love for God, which is the same as worship, *hijrat*, emigration, which means avoidance of everything that hinders devotion, and, finally, *jihâd*, or active struggle against all inimical forces (including one's own lower self) which resist the commandments of the Imam. All these have their own *ẓâhir* and *bâṭin*.

The fourth *faṣl*, the longest (p. 9), gives the usual *ta'wîl* interpretation of the "seven pillars" of the *sharî'at*. It is plainly stated that this allegorical interpretation of the prescriptions of the *sharî'at*, i.e. *shahâdat*, *ṭahârat*, *namâz*, fast, *zakât* (or religious tax), *jihâd*, and *ḥajj*, every one of which has its own *zâhir* and *bâṭin*, implies much greater difficulty than their

[1] These two terms, often used by all Ismailis and generally Shi'ites, are invariably pronounced *tawallâ* and *tabarrâ*. The first, considered grammatically, should be *tawalli* (really *tawallin*). The second, which is always explained as derived from the verb *b-r-'*, should really be *tabarru'*. But all learned Ismailis, whom I have asked, tell me that *tabarrâ* is the usual form. In his Dictionary, Lane gives as one of the meanings of the verb *b-r-y* (to carve, to make tired) in the fifth stem, as *meeting* some one, or *opposing*. But this "opposing" apparently does not imply the meaning of hostility, rejection, and scarcely should fit the term which indicates a complete severing of all connections, and an actively hostile attitude.

and belonging to Hâjî Mûsâ Khân of Poona The first, though fuller, is worse with regard to its orthography Neither of the two copies, however, contain any real variants, as is often the case with Ismaili MSS. Only occasionally there is a word or a sentence omitted in one of them. The first contains 21 leaves, of Indian hand-made paper, 9½ by 6½ inches, 15 lines, about 5½ inches long, of horrible childish Central Asian nasta'liq.

The second MS. occupies pp. 69–111 in a *jung*, or collection of short works, 9 by 6 inches, 14 lines, 3¾ inches long

In the present edition the original orthography has been preserved as far as possible, and Coranic quotations, which usually are unintelligible, are given in accordance with the usual text

II. MAṬLÛBU'L-MU'MINÎN

The second short treatise published here, the "Aim of the Faithful", is fairly common in the Upper Oxus provinces, and is regarded by the local Ismailis as a work of Naṣîru'd-dîn Muḥammad Ṭûsî, the famous theologian, astronomer, and philosopher, who died in Baghdad the 18th Dhî'l-ḥijja 672/ 25-vi-1274 [1] Whether Ṭûsî was really the author, or not, is difficult to ascertain. For the present edition I had at my disposal three copies, and two of them contained the name of Muḥammad Tûsî as the author, while one did not. In the Asiatic Museum of the Russian Academy of Sciences, in the collection of A. Semenov, there is another copy briefly described by him in the "Bulletin of the Russian Academy of Sciences", 1918, p. 2178; his copy contains the name in the form of Muḥammad Ghûd The general style of it, however, closely resembles that of the *Rawḍatu'l-taslîm*, and of the *Akhlâqi Nâsirî*, hence we may accept Ṭûsî's authorship tentatively, until this is definitely confirmed, or contradicted.

The general "make" of the treatise is a complete contrast to that of the preceding one. It is obvious that it was drafted by an expert hand, but the learned author, who intended it for general students, made it rather too flat and insipid, by trying to make it simple and lucid, and avoiding all deep and difficult problems Neither the date of composition, nor the name of the high official at whose command (as is stated in the opening lines) it was written, is mentioned.

The book is divided into four *fasls*. The first deals with *mabda'* and *ma'âd*, briefly and superficially mentioning the

[1] For a note on Nasiru'd-dîn's biography, and on his another Ismaili work, the *Rawdatu't-taslim*, see W Ivanow, "An Ismailitic Work by Nasiru'd-din Tusi", Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, pp 527–64.

In the course of his narrative the author refers to many persons (their names are given in the index). For instance, he refers to Imam Taqî Aḥmad, whom he regards as the tenth (Ismaili) Imam.[1] It is strange, but he says that Nizâr, whom he regards as "the nineteenth *or* the twentieth"[2] Imam (p. 18), "ruled with his sons in Egypt" (p. 17). The reference to Nâṣiri Khusraw (p. 34), whose distich he quotes, as mentioned above, is probably one of the earliest references to the poet.[3] Referring to the reform of the calendar under Malik-shâh Saljûqî (p. 40), he gives the names of the astronomers who assisted: 'Umar Khayyâm Nîshâpûrî, Abû'l-Fatḥ Bisṭâmî, and Muzaffar Isfarâ'inî (apparently the same as Sharafu'd-dîn al-Muẓaffar b. Muḥammad aṭ-Ṭûsî, see Brock., I. 472). It is interesting to notice that he adds to the name of Khayyâm a highly honorific epithet of *ṣadri kawnayn*, "the leader of both worlds".[4]

The language of the work appears as genuinely old, and entirely in agreement with the period to which the treatise belongs. This is seen clearly in spite of all the perversions and distortions of the original orthography. The MS. on which this edition is chiefly based, though quite modern, and full of horrid mistakes, often preserves the original form of writing *ân-ki* without the final *-h*. There are several cases of the Precative (*kunâd*, *dârad*), several cases of the Second Future with *mî-*, *mî-ranjânîda bâshad*, *mî-gazîda bâshad* (p. 33). The form *hamî* appears only once (p. 23), but the forms like *bad-ân* and *bad-în* are abundant. It is interesting to note that the author is very fond of forming abstract nouns with the Persian Suffix *-î* from Arabic Adjectives, as in *dhalîlî* (p. 30), *sharîkî* (p. 19), *da'îfî* (p. 39), etc.

The present edition is based on two copies, one transcribed half a year ago in Chitral and the other copied in 1312/1895,

---

[1] This appears to be completely in agreement with the Fatimide tradition, according to which he is the tenth,—if 'Alî and Imam Hasan are also included. According to the present official sequence Imam Wafî Aḥmad is regarded as the eighth Imam.

[2] Nizâr was in reality the 19th. It is very strange, indeed, to notice that the author designates him as the 19th *or* 20th. Further on his statement as to Nizâr's ruling in Egypt strengthens the impression that the author knew little of the history of the Fatimides. Or is this a later interpolation?

[3] The epithets "Shah Sayyid" probably belong to a modern scribe. The honorific epithet *Shâh*, usually added to the names of Sufis and darwishes, probably did not appear in general use before the Safawide time in Persia. About Nâṣiri Khusraw's being a Sayyid see W. Ivanow, "A Guide to Ismaili Literature", p. 87, footnote.

[4] Some Nizari Ismailis believe that 'Umar Khayyâm was an Ismaili

world, in the form by which He ennobled human beings." The idea of the author is apparently a belief that the Deity, manifesting in this world, is revealed fully and most completely in the human form which is the crown of creation. The individual human being in whom such a manifestation takes place is the Imam, the lieutenant (or *khalîfa*, according to the Coranic expression, II, 28) of the Deity. He only reveals true religion, and without knowing him (or rather recognising him as the religious leader) all sorts of beliefs are mere idolatry. The author tells of the initial manifestations at the beginning of the millennial periods of each great prophet.

Bâb III (p. 13). "Who is that person now, where does he reside, and what is his name?" Such a person is 'Alî and his successors—lineal descendants. All are of one and the same substance, the same Mawlâ 'Alî, spiritually and physically, only changing the form just as one changes clothes. The author is here quite lavish in his references to the *Fuṣûl mubârak*, but unfortunately his references are superficial and confusing. On pp. 21–3 there are interesting details about a *Faṣl* of *khudâwand* Hasan to one Qâdî Mas'ûd, defending his rights. In another *Fasl*, to Amîr Haydari Mas'ûd, there was apparently a most interesting reference to the enigma of Ḥasan's birth, etc.

Bâb IV (p. 24). "On the revelation of the physical world." This *bâb* ends rather abruptly, and seems incomplete. It deals with a kind of a monistic theory, proving that one and the same energy variously manifests itself in things of the physical world and man, and that all form part of one unit.

Bâb V (p. 26). "On the revelation of the spiritual world." Spiritual world is inseparable from the physical. The Neo-Platonic, and later on Sufic, idea about the "ascension" of things (*ma'âd*, Sufic term *'urûj*), in the form of the return to the Primæval Source of being, is interpreted in such a way that everything physical in its transformations must pass through the human state. Paradise is nothing but a blissful return to eternal Life, and Hell is nothing but complete annihilation. Stories representing both in vivid colours as the places either of enjoyments, or of tortures, are nothing but allegories intended for the unsophisticated people, and meant to encourage them to be virtuous, or to frighten them from committing crimes. Various classes of people are described, with regard to their attitude towards the religion.

Bâb VI (p. 36). "On the reason for the compilation of this *Dîwân*, and praises to Mawlâ-nâ." As mentioned above, it contains nothing but pious platitudes.

Bâb VII (p. 40). "On the meaning of eras, and on the date of the completion of this book."

authorities.[1] Thus we have an opportunity, however small it may be, of forming an independent opinion as to the nature of this literature.[2]

It is also important to note that the present treatise forms, to a great extent, the basis of one of the most important items in the religious literature of the Badakhshani Ismailis, the *Haft bâbi Sayyid Nâṣir*, or, as it is also called, the *Kalâmi Pîr*. The work has as little to do with Sayyid Nâṣir, i e Nâṣiri Khusraw, as the present treatise has with Bâbâ Sayyid-nâ; it was not composed before the middle of the x/xvith c., and it is probably a kind of an amplified paraphrase of the present treatise. As the substance is practically the same, a translation of the work is not offered here, and the reader is referred to the translation of the larger *Haft bâb*, published in this series, all additional information being summed up in footnotes to that text.

The contents of the present *Haft bâb* may be briefly summarised as follows .

Bâb I (p. 2). " (All) human beings possess an idea of Deity " Knowledge of the Deity in Its real and original Substance is impossible for humans, because of Its transcendence (*tanzîh*). But, at the same time, there is no salvation from evil and chaos except through religion, and religion is nothing but knowledge of God, and an understanding of His will and commandments.

Bâb II (p. 5). " God eternally has a Manifestation in this

---

[1] The term *fasl* (or, in Plural *fusul*) appears on pp 15, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 35 Two of them are connected with definite persons,—one with Amîr Haydari Mas'ûd (p. 22), and the other with Qâdî Mas'ûd (p 21) It is mentioned that another is composed in Arabic (Tâzi), p 22 the majority probably were in Persian (cf. p. 23). The same term is referred to in the beginning of the next work, the *Matlubu l-mu'minîn*, in the *Haft bâbi Sayyid Nâsir*, etc Cf. also the title of the *Fasl dar shinâkhti Imâm wa Hujjat*, published by me in the Ismailitica', Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. VIII, 1922, pp. 1–76. On making inquiries from the learned Ismailis belonging to the Fatimide tradition, I was informed that such a use of this term is quite unknown to them The circular epistles emanating from the Imam were called in the Fatimide time *sijill*, which term I have not met with so far in Persian Ismaili literature

[2] There are quotations on pages 15 (*Mawlâ-nâ mî-farmâyad dar fasli mubârak*), 21 (*Khudâwand 'Alî dhikru-hu s-salâm . .dar âkhiri fasli Qâdî Mas'ûd mî-farmâyad*), 26 (*Mawlâ-nâ mî-farmâyad*), 27 and 30 (*Mawlâ-nâ 'Alî dhikru-hu s-salâm mî-farmâyad*). References to Bâbâ Sayyid-nâ are found on pages · 11 (*B S guftu*), 29 (*B S. mî-gûyad*), 20, 30 (*Sayyid-nâ mî-farmâyad*); 26, 35 (*B S mî-farmâyad*). Cf also in the index references under Sayyid-nâ and Bâbâ Sayyid-nâ. It is rather sad to find that on many occasions it is impossible to tell where the quotation ends.

prose which is composed by this humble slave ", and on p. 24 he intimates that " the poetry should be understood allegorically " (*wa shi'r-hâ ba-ta'wîl bâyad khwând*), obviously meaning some definite poetry. In the present treatise there are but half a dozen poetical quotations of one line each, only one being a quatrain. One of them is plainly ascribed to Nâṣiri Khusraw (p. 34), and three others to a poet (*'azîzî dârad*) other than the author of the present work Hence there was no possibility of the author being able to call his book a *Dîwân* of poems. But the persistent references to *this Dîwân*, and to the poetry by the author himself, doubtlessly are quite genuine, and indicate a close connection of this treatise with some other, poetical work. We are left entirely in the dark regarding this question, but it is improbable that this work is merely a prose introduction to a lost *Dîwân* of the author.[1]

In spite of all such imperfections and disappointing obscurities the work undoubtedly deserves great attention, not only in the study of Ismailism, but of Persian spiritual life in general If we take it as a part of a broader picture, we cannot disregard the fact that it expresses, in a somewhat crude and popular form, the highest ideal of Persian Sufism, about *ma'rifat*, or higher religious knowledge, and of *tawḥîd*, or reconciliation of the purest monotheistic idea with individuality and free will. We know Sufism only from one side, i.e. from the rather stereotyped schematic reviews of its Neo-Platonic theories, which were only popular amongst a highly educated few. This work is an excellent example of the popular mentality, with its firm grasp on the idea of a combination of the Sufic theosophy with the Shi'ite form of Islam, as a positive religion. Nothing has so far been published about the popular forms of Sufism, past or present, and it is very instructive to notice that its spirit was exactly the same in the twelfth century as it is amongst the less educated devotees and professional darwishes in the XXth century.

Another important aspect of this work is an unusually great number of references to the Ismaili literature of the Alamut period, which is probably lost now. The author not only refers to, but on some occasions even quotes these *Fuṣûli mubârak*, the " Blessed Paragraphs ", as the mediæval Persian Ismailis usually call the epistles of their high religious

---

[1] The custom of writing prose prefaces to *Dîwâns* of poems was introduced in Persian literature much later on ; and such prefaces never appear to be anything beyond an accumulation of ornamental and stilted sentences.

mentions (p. 4 of the original copy)[1] his being in Qazwîn, apparently in the capacity of a missionary or, anyhow, an official religious functionary of Ismailism, for he tells how a devotee was converted by him. In another place, when explaining the signs of the advent of the Qâ'im on the day of Resurrection, he says: "and all these (signs) I have actually seen (in Hasan-'Alî *dhikru-hu's-salâm*)" (p. 21) If there is no mistake in the personal suffix of the verb, and if this implies that the author was personally present at the proclamation of the Great Resurrection, on the 17th Ramadân, 559/8-viii-1164, at Alamut, we conclude that at the time of writing his book he was over sixty, at least.

At the end of his book he gives the date of its composition (—generally speaking, a rare thing in Ismaili MSS., either Persian or Arabic—), in no less than five different systems of calculation. according to the Hijri, "Iskandari Rûmî's", Malik-shâhî (i e Jalâlî). after the declaration of the Qiyâmat, and the astronomical position of luminaries The first two dates, unfortunately, are omitted. As usual, they were written with the word "*sana*", and,—also as usual,—some absent-minded scribe forgot to write these dates. The Malik-shâhî [illegible] 121, which is given here, corresponds with 1199 or 1200 [illegible] or 596-7 A.H The author adds that from the beginning of the Qiyâmat *about* forty solar years had elapsed (p 41). If he means the declaration of the Qiyâmat, August 1164, this should be about 1204, but if he calculates from the date of the ascension of the Qâ'im, this makes it two years earlier, so, on the whole, the date *ca* 1200 A D is quite acceptable

We see from the general tone and style of the work that the author was not a high-class man of letters, and had little experience in compiling books He often shows signs of real helplessness, and fills his work with many unfinished thoughts, enigmatic allusions, and, at the same time, with many repetitions and platitudes For example, the whole of the sixth chapter is entirely devoted to common place pious sentences which are intended to explain why he wrote this work

Amongst such numerous enigmatic statements and allusions there is one which would shed much light on the character of this work, should it be possible to "decipher" it. At the beginning of his work he refers to "this blessed *Diwan*" (*in diwani mubarak* p. 1), and later on twice refers to *in diwan* (pp. 36, 41). On pp 37 and 39 he refers to '*this* poetry and

[1] All references to the text in this introduction and in the indexes are to the pages of the *original* copy, on which this edition is chiefly based They are marked in the margins of the Persian text.

INTRODUCTION

I HAFT BÂBI BÂBÂ SAYYID-NÂ

Of the two short treatises in Persian published in the present volume, the first is apparently the earliest known genuine work belonging to the Alamuti school of Ismaili literature in Persia.[1] Copies of it are now found only in possession of the Ismailis inhabiting the provinces on the Upper Oxus, or Badakhshan (in a broad sense), as they are usually called. As far as it is possible to ascertain, there are no copies of this work in Western libraries. Amongst the Badakhshani sectarians the work is known under the title of *Haft bâbi Bâbâ Sayyid-nâ*, or "(the Book of) Seven Chapters[2] by Bâbâ Sayyid-nâ". The name Bâbâ Sayyid-nâ is applied only to Hasan b. aṣ-Sabbâḥ, the great organiser of the Ismaili movement in Persia, who died in Rab II 518/May or June 1124.[3] It is clearly stated in the last *bâb* of this treatise that it was composed *ca.* 1200 A.D., i.e. about eighty years after the death of Hasani Ṣabbâḥ; therefore we think that the reason for attributing the book to him is a mere mnemonic designation, based on the frequent references to Sayyid-nâ in the work.

The name of the real author is probably forgotten. In some copies he is called Abû Isḥâq, but this name obviously belongs to the author of quite a different treatise. The author himself does not give us any clues as to his identity. He only

---

[1] Concerning the strata in the Ismaili literature in Persian, as preserved in Badakhshan, see W. Ivanow, "A Guide to Ismaili Literature", Prize Publication Fund Series, R.A.S., Vol. XIII, London, 1933, pp. 13 sq.

[2] One is surprised to find in the Ismaili literature of Central Asia such a profusion of *Haft bâbs*, and such titles as *Shish fasl*, of 36 *saḥîfa*, etc., of which there are no parallels in ordinary Persian literature. The explanation seems to be that all such works originally possessed various high-flown Arabic titles, but these, being unintelligible to the rank and file of the almost illiterate sectarians, most probably, fell into disuse, were forgotten, and replaced with simpler and more familiar designations.

[3] About the title *Sayyid-nâ* cf. W. Ivanow, "A Guide to Ismaili Literature", p. 13, note 3. We do not know if there were many other Sayyid-nâs in the history of the Alamuti branch. At present the title never seems to be used amongst the Nizaris, and the expression "Bâbâ Sayyid-nâ" implies Ḥasan b. Ṣabbâḥ only and exclusively. In the present work it is also clearly stated on p. 20: *Bâbâ Sayyid-nâ Ḥasani Subbâh*.

PUBLISHED BY A. A. A. FYZEE, ESQ.,
SECRETARY, ISLAMIC RESEARCH ASSOCIATION,
43, CHAUPATI ROAD, BOMBAY, 7.

PRINTED BY P. KNIGHT,
BAPTIST MISSION PRESS,
41, LOWER CIRCULAR ROAD, CALCUTTA

ISLAMIC RESEARCH ASSOCIATION
No. 2

TWO EARLY ISMAILI TREATISES:

Haft-babi Baba Sayyid-na

AND

Matlubu'l-mu'minin by Tusi

PERSIAN TEXT, WITH AN INTRODUCTORY NOTE

BY

W. IVANOW

BOMBAY
1933